# التصوف الإسلامي في مدونة عبد الرحمن بدوي: 1– ترجمة نصوص المستشرقين

Islamic sufism in the Abd al-rahman Badawi writings: 1- Translating orientalists' studies

**د. خالدي مزاتي**

Khaldi.mez@gmail.com

**جامعة أدرار**

تاريخ الاستلام: 2020/06/17 تاريخ القبول للنشر: 2020/06/23 تاريخ النشر: 2020/07/03

**الملخص :**

قضى عبد الرحمن بدوي حياته في محراب الفلسفة دارسا لروائع الفكر الإنساني التي بلّور في إطارها مشروعا فكريا كبيرا أخذ فيه التصوف الإسلامي مساحة واسعة من العناية، وذلك بوصفه نزعة إنسانية جمالية منفتحة ترتاد آفاقا معرفية لا حدود لها. ولأن الرجل كان يؤمن بمنطق الروح والوجدان على حساب الإدراك العقلي الجاف الذي يأسرنا في عالم الظواهر المادية، فقد ظل شاخصا ببصره إلى تراث أسلافه ساعيا كل جهده لتأصيل فلسفته الوجودية من خلال البحث في التجارب الصوفية الإسلامية ترجمة وتحقيقا وتأليفا. وعلى هذا فإن الغاية التي نستهدفها من هذا المقال هي أن نبيّن منزلة العرفانيات الصوفية في كتابات عبد الرحمن بدوي من خلال رصد ومناقشة النصوص التي ترجمها للمستشرقين الذين اهتموا بموروثنا الصوفي، على أن نستكمل–لاحقا– ما أنجزه في هذا المجال تحقيقا وتأليفا.

**الكلمات المفتاحية** :الغنوص – الظاهر – الباطن – النبوة – الولاية الصوفية – الهيلنستية.

**Abstract:**

Abd al-Rahman Badawi spent his life dealing with philosophy, studying the masterpieces of human thought,in which he elaborated an important intellectual project in which Islamic mysticism had a wide field of attention, as an open human aesthetic trend that seeks boundless knowledge horizons. Because the man believed in the logic of the soul and conscience at the expense of mental perception that keeps us in the world of material phenomena, Badawi remained attracted by the legacy of his ancestors, seeking every effort to establish his existential philosophy through research in Islamic Sufi experiences, translation, research and composition. Therefore, the purpose of this article is to demonstrates the status of Sufism in the writings of Abd al-Rahman Badawi by monitoring and discussing the texts that he translated for Orientalists who were interested in the Sufi heritage, provided that we complete, later, what he accomplished in this area in terms of research and composition.

**key words:**

1- Gnosis 2 - the explicit 3- unperceivable reality 4- Prophet hood 5- mysticism saint hood 6- Hellenistic

**مقدمة:**

لا شك أن القارئ المطلع على تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر يستطيع أن يلحظ أن المرحوم عبد الرحمن بدوي(1917م–2002م) هو أحد أشهر الفلاسفة العرب الذين ظهروا في القرن العشرين، ومن أكثرهم معرفة باللغات الأجنبية– الحية والميّتة –، ومن أوسعهم اطلاعا على تاريخ الفلسفة وثقافات الشعوب؛ وأغزرهم إنتاجا. هذا ناهيك عن أنه كان، ولا يزال حتى بعد رحيله، من أكثر الكتاب إثارة للجدل بسبب قلقه الوجودي و اضطرابه الميتافيزيقي الظاهرين على صفحات بعض كتبه. لقد اختار بدوي منذ بداية نشاطه العلمي العمل في صمت وعزلة من أجل المساهمة في تحقيق النهضة، متوسلا التنظير الفلسفي والإبداع الأدبي، والاشتغال على جبهتين: جبهة البحث في مجال الفلسفة والثقافة الغربية بعامة، وجبهة الفكر الإسلامي الكلاسيكي؛ فكان أن أبان–في الجانبين معا– عن موهبة فذة ومقدرة بحثية خارقة ربما كانتا من الأسباب الرئيسية التي جعلته –على سبيل المفارقة– عرضة للتجاهل والإقصاء في بلده

مصر. ولأننا نؤمن بأن الرجل لم يأخذ حقه كاملا من التكريم في البلاد العربية بسبب شُحّ الدراسات الأكاديمية التي تناولت فكره بالعرض والتحليل رغم أنه أمد المكتبة العربية بكثير من الروائع والكنوز التي شكلت جسرا ثقافيا بين الشرق والغرب، و لا زالت تسهم بنصيب وافر في حياتنا الثقافية، فقد أردنا في هذا المقال-ومقال آخر سيتلوه- أن نحتفيّ بهذا الفيلسوف العظيم من خلال تتبع ما بذله من جهد في حقل التصوف الإسلامي، مبتدئين برصد النصوص التي ترجمها لباحثين غربيين اهتموا بتراثنا الصوفي دراسة وتحقيقا. علما أننا وزعنا بحثنا هذا إلى محورين: يتعلق الأول بالنظر في التصوف في سياق إسلاميات بدوي والوقوف عند طريقته في الترجمة؛ ويتعلق المحور الثاني بعرض ومناقشة ما ترجمه من نصوص لباحثين أجانب تناولوا بعض قضايا تراثنا الصوفي بالبحث والدراسة.

## أولا: التصوف في سياق إسلاميات بدوي

في البدء ينبغي القول إن الذي يعنينا هنا من المتن الغزير الذي تركه بدوي هو إسهاماته في مجال التراث الإسلامي، والتي لا تقل أهمية عن المتون الكبرى التي ظهرت في بعض اللحظات المشرقة من تاريخ الثقافة الإسلامية. غير أن العائق الأساسي الذي يعترض سبيل الباحث الذي يروم تعقب الجهد الكبير الذي أنفقه هذا الفيلسوف في مجال الإسلاميات هو تعدد إسهاماته بسبب النّهم المعرفي الشديد الذي ساقه إلى الخوض في أكثر من حقل من حقول الثقافة الإسلامية في عهدها الكلاسيكي المشرق؛ الشيء الذي يفرض علينا حصر الغاية التي نستهدفها من هذا البحث في عرض ما بذله بدوي من جهود علمية في باب التصوف الإسلامي وحده؛ على أن نستكمل في قادم الأيام استقصاء وتحليل أعماله الأخرى التي تناول فيها بعضا من منتجات العقل الإسلامي مما يندرج في باب الفلسفة والكلام.

وعلى هذا فلا مناص من أن ننطلق من مبدأ إجرائي نراه مفيدا في توجيه الاشتغال بمدونة بدوي المتعلقة بالتصوف الإسلامي، وهو مبدأ يقتضي من الباحث أن

يصنف –في خطوة أولى- تلك المدونة إلى ثلاثة أصناف من النصوص تختلف فيما بينها من زاوية اختلاف تجليات فعل إرادة المعرفة لدى بدوي الذي استهواه، في مرحلة مبكرة من رحلته العلمية، التصوف بوصفه تعبيرا عن الحياة الروحية العميقة للديانة الإسلامية فيما يتجاوز شعائرها ورسومها الظاهرة؛ فطفق يبحث بشغف في قضاياه وشخصياته واصطلاحاته الفنية وأدواره التاريخية؛ مؤلفا ودارسا تارة؛ وتارة أخرى محققا وشارحا لنصوص المتقدمين من أعلام التصوف الإسلامي؛ وتارة ثالثة مترجما لنصوص تنتمي إلى حقل الدراسات الاستشراقية الأوروبية التي اهتمت بالقول الصوفي في الإسلام. وتلك هي،فيما نرجح، المنافذ الثلاثة التي يمكن أن ندخل منها إلى أحد أهم العوالم المعرفية الخاصة بهذا الفيلسوف عسانا نتمكن من لملمة بعض الآراء والمواقف الأساسية التي اتخذها من التجربة الصوفية في الإسلام، واستكشاف المنطق أو الخيط الناظم لأطراف المذهب الذي أراد تقريره في هذا الباب.

في هذا السياق يتعين علينا تسجيل أربع ملاحظات مهمة لتحديد مجال النظر في هذا البحث: الملاحظة الأولى هي أن المساحة المتاحة أمامنا هنا قد لا تسمح برصد وتحليل كل النصوص التي ترجمها بدوي للباحثين الغربيين الذين كتبوا عن التصوف الإسلامي، ولذلك فلا مناص من التركيز على بعض النصوص التي نعتبرها أساسية وكافية لأغراضنا هنا. ثم إن العودة إلى تلك النصوص –وهذه هي الملاحظة الثانية– ليست في حد ذاتها غاية مستهدفة في هذا البحث بقدر ما هي وسيلة تسمح بمعاينة المقدمة أو التصدير الذي كتبه بدوي للنص المترجم، ومعاينة تعليقاته في الهوامش وفي الملاحق على النصوص ،لأن الذي يعنينا –في المقام الأول– هو أراء بدوي نفسه حول أعلام التصوف ومذاهبه ونظرياته،لا أراء المستشرقين الذين ترجم لهم نصوصهم. أما الملاحظة الثلاثة فتستوجب منا التنبيه إلى التداخل الموجود بين «**العرفانيات الصوفية**» و «**العرفانيات الشيعية**» في بعض دراسات المستشرقين التي ترجمها لهم بدوي لاحقا. فقد يلمس القارئ الكريم أن بعض القضايا التي اهتم بها هؤلاء تلامس الغنوص الشيعي أو سواه، وبالتالي

يصعب تصنيفها ضمن قضايا العرفان الصوفي الخالص. وأخيرا تأتي الملاحظة الأخيرة، وهي تتعلق بالعسر الشديد الذي يكابده الدارس لفكر عبد الرحمن بدوي جراء فرادة طريقة هذا الأخير في الاشتغال على التراث الإسلامي عامة، بما في ذلك التراث الفلسفي اليوناني الذي نقله العرب القدامى إلى لغتهم. ذلك أن فيلسوفنا غالبا ما يخرج –كما لاحظ ذلك بحق أحد الباحثين- عن المألوف في تقاليد الكتابة العلمية، فيجمع في المؤلَف الواحد بين «**الترجمة**» و«**التحقيق**»، أو بين «**الترجمة**» و«**التأليف**»، أو حتى بين «**الترجمة**» و«**التحقيق**» و«**التأليف**» في آن واحد كما هي الحال مع كتابه: **الإنسان الكامل في الإسلام**[1]؛ وحينئذ يصبح من غير الميسور على القارئ أن يحدد، على مجرى العادة، فيما إذا كان الكتاب ترجمة، أو تحقيقا، أو تأليفا خالصا. وهذا يعني أن الحالات الثلاث التي ذكرنا ليست –لدى بدوي – منفصلة أو متعاقبة في الزمن بالضرورة، على الرغم من اضطرارنا هنا إلى الفصل بينها لأغراض منهجية. في هذا السياق نقرأ للكاتب المغربي عبد الإله بلقزيز قوله:

« والتداخل هذا سمة من سمات الكتابة والبحث عند عبد الرحمن بدوي، بل هو يكاد أن يتفرد بها في الفكر العربي المعاصر؛ وبيان ذلك أن قسما كبيرا من كتبه يتعصى على التصنيف داخل دائرة من هذه الدوائر الثلاث[= التحقيق والترجمة والتأليف]، فلا يُعْرَف –على وجه اليقين والدقة– إن كان الكتاب تحقيقا لنص/نصوص، أو ترجمة لبحث/بحوث–، أو تأليفا خالصا. ويزيد معدل الالتباس والغموض حين يتعلق الأمر بالترجمة؛ ففي كثير من ترجمات بدوي لدراسات المستشرقين انزياح، شبه كامل، للفاصل بين الدراسة المترجَمة وبين تدخّل المترجِم في النص المعَّرب، فلا تَعرف أين ينتهي كلام المستشرق وأين يبدأ كلام بدوي! وأظهر مواطن ذلك الالتباس يكون في حالة تلخيص بدوي النصَّ المترجمَ من دون إشارة منه إلى أنه يُلخّص. إن عُسر التمييز هذا بين أصناف العمل العلمي الثلاثة، بسبب التداخل بينها في النصّ الواحد، يؤذن بميلاد نمط

من الكتابة جديد في الفكر العربي المعاصر، أو– على الأقل– هو كذلك عند صاحبه الذي رغب، مُتَقصّداً، في كسر الحدود بين الأصناف الثلاثة المشار إليها»[2].

هذا، وعلى الرغم من أن التصوف، سواء في صورته الزهدية الأولى أو في منظوماته النظرية وحكمه الذوقية اللاحقة[3]، يعد مكونا أساسيا من مكونات الثقافة الإسلامية العالمة التي ينتسب إليها بدوي، إلا أنه ليس من العسير على دارس فكره، والمطلع على تفاصيل سيرته العلمية في محطاتها الأساسية، أن يلحظ بأن إحدى أهم القنوات التي دخل منها هذا الرجل إلى تراث أجداده في الفكر الصوفي بدروبه الوعرة، إنما كانت من جهة اتصاله بالمستشرقين، وتأثره بهم، واطلاعه المباشر على أبحاثهم، ومعرفته التامة بمناهجهم، وانخراطه الدائم في النقاشات الدائرة في أوساطهم. وهكذا، فلما كان كبار المستشرقين الذين تأثر بهم بدوي أشد ميلا إلى هذا النوع من الدراسات المتعلقة بالتجارب الروحية الإسلامية الحارقة – نموذج تجربة الحلاج –كما تحدثت عنها المدونات الصوفية الكبرى ،فقد كان طبيعيا أن ينحو فيلسوفنا المنحى نفسه، فينجذب بقوة إلى البحث في منظومة العرفانيات الصوفية التي ربما حركت فيه وعيا صوفيا مطمورا؛ ولسنا ندري إلى أي مدى أفلح في استدعاء هذا الوعي ليستقيم عنده ينبوعا حيا متدفقا يملأ به وجوده. الشيء المؤكد على كل حال هو أن بدوي قد أفاض في تقريظ التصوف إلى حد اعتباره تجسيدا للحياة الروحية«العميقة» في الإسلام. يقول في هذا الصدد:« التصوف جانب من أخصب جوانب الحياة الروحية في الإسلام ،لأنه تعميق لمعاني العقيدة ، واستبطان لظواهر الشريعة ، وتأمل لأحوال الإنسان في الدنيا، وتأويل للرموز والشعائر يهبها قِيّمًا موغلة في الأسرار، وانتصار للروح على الحرف، ومعلوم أن« الروح تُحيي، والحرف يُميت»»[4].

لاشك أن هذا الفهم للحياة الروحية«**العميقة**» في الإسلام لا يمكن أن يصدر إلا عن شخصية«**وجدانية**» توَّاقة إلى الترقي الروحاني وتنفر،في قلق و توتر شديدين، من

الجمود على المعنى الظاهر في العبارة؛ ولذلك فهي تتماهى، أو على الأقل تتفهم دخول«**العارفين**»، من أصحاب الكشف والمواهب الروحية الخارقة، في لعبة تأويل الرموز والإشارات لإدراك باطن النص القرآني وفهم معانيه العميقة. وهذا قمين بأن يجعلنا نرجّح-نكررها مرة ثانية- أن أول اتصال لبدوي بالموروث الصوفي لأسلافه إنما كان من بوابة أساتذته المستشرقين الذين استهوتهم -قبله- الشخصيات الروحانية الملتهبة وكل الحركات السرية الباطنية التي ظهرت في الثقافة العربية الإسلامية، فأفاضوا (أي المستشرقون) في العناية بعلوم الباطن لدى من ذكرنا هنا على الجملة، من قبيل اهتمامهم البالغ بعلم «**المكاشفات**» أو «**الأذواق**» عند الصوفية، على الرغم من أن هؤلاء ما كشفوا أسرار علمهم هذا إلا إشارة ورمزا، وحتى طُلسُمًا، في مدوناتهم المرجعية الكبرى التي تشكلت عبر التاريخ.

## ثانيا: النصوص المترجمة

وعلى هذا فإن أول ما يجب التنبيه إليه، هو أنه ليس صدفة أن يكون أول عمل أنجزه بدوي في حقل العرفانيات الإسلامية بشقيها الشيعي والصوفي معا، هو جمعه لعدد من الدراسات الأوروبية التي كتبها المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (ت1962م) حول هذا الموضوع الأخير، إلى جانب دراستين أخريين كتبهما تلميذه هنري كوربان(ت1978م) في الموضوع نفسه؛ ثم قام هو – أي بدوي– بترجمة تلك الدراسات جميعها إلى العربية، والتأليف بينها، ونشرها في كتاب قائم برأسه اختار له عنوانا لامعا هو: **شخصيات قلقة في الإسلام**. وكما ذكر بدوي في **موسوعة الفلسفية**، فقد ظهر هذا الكتاب في طبعته الأولى بالقاهرة خلال العام 1947م. وبما أنه من غير الممكن أن نسوق هنا عرضا تحليليا تفصيليا لمضامين تلك الأبحاث، فإننا نكتفي بالقول إن أبحاث ماسينيون شغلت معظم صفحات الكتاب المذكور، حيث ترجم له بدوي ثلاثة أبحاث نوردها هنا ملخصة بإيجاز شديد على النحو التالي:

البحث الأول عنوانه: « **سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران**»، وفيه تحدث ماسينيون عن شخصية الصحابي الجليل **سلمان الفارسي** في ضوء الروايات التاريخية المتضاربة، السنية والشيعية، التي نقلت أخباره قبل إسلامه وبعده. ومن السهل على القارئ أن يلحظ بأن الخيط الأساسي الناظم لأطراف البحث – بما في ذلك أجزاء من الملحقين على النص – هو التركيز على إبراز الأساطير الخارقة التي نسجها الغنوص[5] الشيعي حول هذه الشخصية، بما في ذلك الحروف التي تدخل في تركيب الاسم« **سلمان**» إلى درجة أن بعض غلاة الشيعة – من المؤلهة– تسمت باسمه هكذا:«**السلمانية**» و«**السينية**»، و نسبت إليه منحولات غريبة عجيبة من قبيل: «**إنجيل سلمان**»[6] المزعوم.

أما البحث الثاني فيتعلق بتجربة الحلاج الصوفية وعنوانه:«**المنحى الشخصي لحياة الحلاج:شهيد الصوفية في الإسلام**»، وفيه قدم ماسينيون عرضا مستفيضًا عن تاريخ حياة **الحلاج**(ت309هـ) في محطاتها الأساسية، محاولا رسم صورة كاملة للدراما الحلاجية ضمن سياق عرض الآراء المؤيدة لـ «**ولاية**» الحلاج و تلك المعارضة التي قالت بـ« **كفره**». و هذا في الحقيقة جَرَّ الكاتب إلى توسيع دائرة الكلام في تحديده للأطراف الفاعلة التي شاركت في التآمر على الحلاج، محاولا استقصاء الأسباب الحقيقية التي دعت هولاء الخصوم إلى الدفع بـ «صاحبه» إلى المصير المعروف. ومن المهم أن نشير هنا إلى أن ماسينيون –في بحثه هذا – أظهر تعاطفا واضحا مع الحلاج، ومجده وأشاد بمناقبه، وحاول تبرئته من تهمة التجديف وتوظيف الإسلام لخدمة توجهات سياسية معارضة؛ وذلك على اعتبار أن الرجل ظل على مذهبه السني؛ ولم تكن له صلات مؤكدة بالأحزاب المعارضة للدولة العباسية. وهذا يعني أن الحلاج– في حقيقة الأمر– ماهو إلا صوفي عاشق جاء مبشرا بدين «**المحبة**» للإنسانية جمعاء، وداعيًا إلى تجاوز حرفية النصوص الدينية وقشورها الظاهرة والنفاذ إلى باطنها لاكتشاف مغزاها الحقيقي؛ فكانت

النتيجة أن جنت عليه روحانيته الملتهبة وكشفه لسر التوحيد. هذا، وبالنظر إلى خلفية الحلاج «الفارسية»– القومية والثقافية–، وبالنظر كذلك إلى مختلف الأفكار والمذاهب والعقائد الأجنبية الأخرى التي نسجت خيوطها بإحكام في البيئة العباسية، فإن أهم ما يستوقف قارئ هذا البحث هو «سكوت» ماسينيون المريب عن المؤثرات الأجنبية، وبالأخص العناصر الفارسية– **الزرادشتية والمانوية** – في تصوف الحلاج، و التلميح من بعيد إلى المؤثرات «**المسيحية**» وحدها من خلال افتعال أوجه شبه بين هذا الأخير والسيد المسيح عليه السلام. وهنا نجتزئ له مقطعا قال فيه:

«« لقد حقق الحلاج أسطورة جبل أَلْجُلْجُلة»[...]. إن انتظاره للمسيح«المهدي» والحاكم، ليبدو في مواقفه، منذ«نذره» في مكة حتى حريقه المطفأ باسم المسيح، حتى النار المقدسة التي أُحضئت في يوم السبت المقدّس بمدينة القدس. غير أن هذه المشابهات الخارجية لا تعد شيئًا مذكورا إذا قيست بهذا التحول الصامت لقلبه، بإيمانه المتزايد بتبادل في العشق الأول، بين حق الله في عبادتنا المفروضة، وبين «حق عند الله» (للشفاعة) يمنحه الله للناسوت، منذ زمن حكم الملائكة؛ وهو حق تُعْلنُهُ لغة موحى بها تُعرّضه لقساوة الأحكام الشرعية، و بلغ في دعائه الأخير عشية عذابه حد الهوية الواضحة مع الكلمة غير المخلوقة، مع « الكلمة » الخالقة، مع المسيح غاديا إلى بستان آلامه »[7].

نأتي الآن إلى دراسة ماسينيون الأخيرة وعنوانها: «**المباهلة بين النبي ونصارى نجران في سنة 10هـ بالمدينة**»[8]، وقد تحدث فيها عن مفهوم دعاء «**المباهلة**» بالإشارة إلى أصله القرآني(=**الآية 60** من **سورة آل عمران**)[9]، وعن كيفية أدائه، وعن رمزيته الكبيرة لدى المسلمين على اختلاف مذاهبهم. و اللافت هنا أن الكاتب أوجز العبارة ولم يعلق كثيرا على موقف نصارى نجران الذين تَحدّاهم الرسول صلى الله عليه وسلم لَمَّا دعاهم، خلال عام الوفود، إلى «**المباهلة**» لحسم المنازعة التي اشتدت بينه وبينهم في شأن السيد المسيح عيسى عليه السلام، وما زعموه فيه من بُنوة وألوهية.

والطابع العام لهذا البحث هو ميل الكاتب إلى التفتيش عن مواطن الاختلاف في أسانيد الروايات التاريخية وما ذكرته عن ملابسات الدعوة إلى «**المباهلة**»؛ غير أنه –مع ذلك– لم يطعن لا في قرآنية المباهلة، ولا في الأصل التاريخي لواقعة الدعوة، بل أقر بالقيمة التاريخية والسياسية والاقتصادية لِمَا انتهى إليه ذلك الاجتماع –سواء حصل فعل الابتهال أم لم يحصل– من اتفاق ومصالحة بين الرسول ووفد نجران، الأمر الذي يسّرَ، في نظره، للطوائف المسيحية العيش بسلام في ظل الدولة الإسلامية الناشئة مقابل شروط – منها دفع الجزية –، ومكنهم بالتالي من لعب أدوار هامة في مستقبل هذه الدولة، خاصة على عهد العباسيين.

ولكيلا يطول غياب بدوي أكثر من اللازم يكفي أن نشير هنا، عابرين، إلى أن كتاب **شخصيات قلقة في الإسلام** تضمن أيضا ترجمة لدراستين أخريين حول التصوف الاشراقي لدى السهروردي المقتول[10] –أو الحلبي– الذي أراد، من خلال نقده للمشائية في الإسلام وانتسابه للتصوف، إحياء المعتقدات الفارسية القديمة بكل ما فيها من عناصر اللامعقول المزدكية الزرادشتية و المانوية...الخ[11]. الدراسة الأولى أنجزها بمفرده هنري كوربان وعنوانها: «**السهروردي المقتول مؤسس المذهب الاشراقي**»، و هي دراسة وافية عن حياة السهروردي و مؤلفاته ومذهبه وصورة الإسلام عنده؛ و قد أحسن بدوي صنعا عندما نقلها إلى العربية. أما الدراسة الثانية التي ترجمها هذا الأخير فهي عبارة عن جزء من مقالة كتبها هنري كوربان بالاشتراك مع المستشرق التشيكي بول كراوس (ت1944م) باللغة الفرنسية وعنوانها: «**أصوات أجنحة جبرائيل**» **السهروردي: رسالة فلسفية صوفية**»»، مضافا إليها النص العربي لرسالة السهروردي هذه(= أصوات أجنحة جبرائيل) الذي كتبه –فيما رجّح بدوي– بول كراوس عن أصلها الفارسي؛ هذا إلى جانب شرحها الفارسي المرفق معها، والذي نقله بدوي بدوره إلى العربية عن كاتب مجهول[12].

هذا، وبالعودة إلى التصدير الذي كتبه بدوي لهذه الترجمة فإننا نستطيع القول: إذا كان جوهر الخطاب الصوفي في الإسلام كما عبر عنه أصحابه في نصوصهم، هو القول بإمكانية طي المسافة اللانهائية الفاصلة بين الصوفية وخالقهم–أي الاتصال به–، وما يؤهلهم إلى ذلك هو عكوفهم على العبادات، وانقطاعهم إلى الله تعالى، وانغماسهم في المجاهدات و الرياضات الروحية، فيتدرجون من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام، إلى أن يقذف الله في قلوب الواصلين منهم «**أنوارا كاشفة**» لا تقف بهم عند حدود ظاهر النص[13] وما يقرره من سنن وتكاليف، بل تنقلهم إلى رحاب «**الباطن**» الحقيقي الذي يقف خلفه؛ ثم يأتي دور التعبير عن أسرارهم وتجاربهم الطامحة إلى معانقة المطلق اللانهائي، وذلك باستعمال لغة المجاز والرمز؛ إذا كان الأمر مع الصوفية على نحو ما ذكرنا فإن عبد الرحمن بدوي يبدو راضيا كل الرضا عن الأطروحة التي تقول بأن في الدين أسرارا باطنية هي لطائف رمزية إشارية يفيض بها الله على أوليائه. وعلى غرار بعض النظريات الغربية التي أدخلت الدين، وما يترتب عنه من مسائل روحية ضمن نطاق «مالا يمكن وصفه»[14] أو البرهنة عليه بدقة، لتخطيه الذكاء البشري وسُموّه عليه، فإن بدوي قد نظر هو الآخر إلى عالم الصوفية، وكل القائلين بـ«**الباطن**» من شيعة وإشرافيين، باعتباره عالما رمزيا إيمائيا يتجاوز قوانين المنطق، ولا يمكن فك رموزه ومعرفة ما تحيل إليه على وجه اليقين؛ ومع ذلك فإن تلك الرموز تبقى–في نظر بدوي– ضرورية لإثراء الدين الذي يجب أن لا يؤخذ بحرفيته لأن الديانات جميعها تدخل– في نهاية التحليل – ضمن نطاق«مالا يمكن وصفه»؛ فهي إذن رموز. لنستمع إليه حين يقول:

« والدين الحيُّ الحقُّ هو ذلك المتحقق في الشعور المتجددّ المتطوِّر للأمة المؤمنة به. و آية خِصْبِه في تلك الصور المتعددة المتغورة التي يتخذها وفقا للأزمان وتبعا للطابع العنصري المركّب في هذه الأمة. ولذا فكل دين في أصله رمز، رمز قابل لِمَا لانهاية له من أنواع التفسير التي قد يبلغ الفارق بين بعضها وبعض حد التناقض. الدين الذي يقدِّم نفسه على أنه ناموس واضح كامل الأجزاء صريح في كل تفصيلاته قد فضَّ للناس كل ما

فيه من مضمون على مر الأجيال والأزمان، هو دينٌ مقضيٌّ عليه بالموت العاجل أو التحجُّر السريع، وكلامها في نهاية الأمر سواء. و كلما تعددت التفسيرات لهذا الرمز، و بلغ التعدد مرتبة عالية من الافتراق الرفيع، كان هذا من أوضح الشواهد على أن هذا الدين حيٌّ وخليق بالبقاء. وما النزعات «السنية» أو«السلفية» وما إليها من حركات تحاول أن تأْسَر نفسها في ربقةِ الرمز بمعناه الظاهر الأولي إلا عِلَلٍ وأزمات نفسية في تاريخ الحياة الروحية لدين ما؛ و عليه أن يبرأ منه قدر المستطاع حتى يستَأنِفَ تطوره الثري في مجال الروحية العليا»[15].

وضمن سياق البحث في أعمال المستشرقين المرتبطة بتجارب الشرق الروحية ونقل ما تيسر من تلك الأعمال إلى العربية، واصل بدوي **مشروعه** هذا في العام 1949 بترجمة بحث «**الشرق وتراث اليونان**» للمستشرق الألماني هانز هينرش شيدر(ت1957م)، لكنه اختار له عنوانا جديدا هو **روح الحضارة العربية**[16]. والباعث الذي ساق بدوي إلى هذا التعديل في العنوان، زيادة عن غموض كلمة «**الشرق**» والتباس دلالتها الجغرافية، هو أنه إذا كانت الغاية الموجِّهة لبحث شيدر هي أن يعرض أمام قارئه صورة تلقي الشرق لتراث اليونان، والتي بدت واضحة من خلال تقرير القول بأن«تقبل التراث اليوناني في الشرق قد كان ذا عقم بالغ حتى الأعماق[...]، هذا العقم الذي لا يمكن أن ننعته إلا بأنه كان مؤلما آسيان. فما تعلمه الشرقيون من اليونانيين أفادهم في الاستغلال العملي، لا في الظفر بتنشئة جديدة و تطور في الثقافة»[17]؛ وهذا بدعوى أنهم (أي الشرقيون) «رأوا أنفسهم منقادين إلى هذه النتيجة وهي أن مضمون الوحي الذي كان من نصيبهم هو الحقيقة المطلقة بالضرورة»[18]؛ إذا كان أمر العلاقة بين الشرق وتراث اليونان –عند شيدر– على النحو الذي ذكرنا، فإن بدوي في تصديره للترجمة العربية للكتاب المذكور قدم فهما لتلك العلاقة الإشكالية نزعم أنه يعبر عن موقف لا يختلف في العمق عما قرره شيدر من قبل. ذلك أن الناظر في هذا التصدير،

وفي مجمل أبحاث بدوي المتعلقة بهذه المسألة[19]، يلمس بوضوح أن الرجل يؤمن بـ«**سيادة**» المؤثرات الهيلنستية في تشكيل« روح» الحضارة العربية، وهو في الوقت نفسه يؤمن أيضا بالدور الخطير الذي لعبته تلك المؤثرات – التي لم تكن تعبر عن الروح اليونانية الحقيقية– في خنق الحضارة العربية الناشئة ومنعها من الابتكار والنمو الطبيعي في إطارٍ من الاستقلال بنفسها والاعتماد على قِواها الذاتية الخاصة. وعلى هذا فإن حضور«الروح اليونانية» في الحضارة العربية لا يزيد، في نظر بدوي، عن كونه تعبيرا عن ظاهرة«**التشكل الكاذب**»[20] بالمعنى الذي حدده شبنجلر لهذا المصطلح، أي حالة من الاغتراب تصيب الحضارة عند ما تعجز، في فترة الشباب،عن التعبير عن ذاتها بأدواتها الخاصة.في هذا الصدد نقرأ لبدوي قوله:

« تراث يونان لم يقصد تأثيره هنا لذاته، بل لأن هذا التأثير هو الذي صاغ الحضارة العربية، بحيث تشكلت روحها وفقا له ولمقتضياته، حتى صارت دراسته هي في الوقت نفسه دراسة لجوهر هذه الحضارة. فقد قُدِّر على هذه الحضارة أن تنصب خامتها الرخوة ومعدنها المنصهر في قالب التراث اليوناني، فكان عن ذلك ظاهرة «التشكل الكاذب» الذي يصيب الحضارات الناشئة حينما تلتقي بحضارة عريقة أوشكت على استنفاد ممكناتها، فتنيخ على هذا الوليد بكلكلها الجبار وتضطره إلى الدخول في نطاقه والتصور على هيئته ووفقا لمعاييره وقوالبه؛ ومن هنا اختنقت روح الحضارة العربية ولم تستطع أن تنبثق عن ملكاتها الأصيلة الراسخة وتنفتح عن براعمها الحقيقية»[21].

والذي يعنينا من هذا كله هو أنه على الرغم من حرص بدوي على تقرير الصلة المتينة بين«الهيلنستية» والحضارة العربية إلا أنه، في تلك المرحلة من تطوره الفكري أي في العام 1949م، وضع التصوف الإسلامي في منزلة تجعله أبعد نسبيا، مقارنة بالتيارات الروحية الأخرى التي عرفها الإسلام، عن هيمنة النموذج اليوناني في شكله الأخير الذي استوى عليه إثر حملات الاسكندر المقدوني(ت323 ق.م) على الشرق. و هكذا، فإذا

كان شيدر قد قرأ التصوف الإسلامي في ضوء مصادر أجنبية[22]، مستحضرا المزاوجة التي تمت في القرنين الأول والثاني بين المسيحية والغنوص اليوناني الذي تسرّب لاحقا إلى البيئة الإسلامية بجهود النّقَلة المسحيين—السريان—، فإن بدوي قد أرجع التصوف الإسلامي الناضج، كما تجسد في مذهبي البسطامي والحلاج وغيرهما من أقطاب التصوف —باستثناء ابن عربي—، إلى ينابيع فكرية شرقية أصيلة. وبيانا لذلك نختم حديثنا عن كتاب **روح الحضارة العربية** بمقطع لبدوي أورده في معرض حديثه عن«**كفاح**» الفكر العربي القديم من أجل التحرر من ثقل الثقافة اليونانية والعودة إلى جذوره. يقول: «وكم يشوق الباحث أن يَسْتَبْصِرَ هذا الكفاح خائبا قد ألقى سلاحه في الأصالة أمام التأثر بيونان لدى جمهرة أهل الفكر في الحضارة العربية في الفلسفة والطب وما إليهما، خصوصا عند الفارابي وابن سينا والرازي الطبيب، لا المفكر؛ وأن يراه ظافرا بعض الظفر في جانب الأصالة لدى الصوفية الأقطاب المبدعين كالبسطامي والحلاج، ولدى الفلاسفة والمفكرين من أمثال الرازي المفكر و السهروردي المقتول، بينما ظل رجل كابن عربي لا يكاد يخرج عن نطاق يونان»[23].

هذا، وبالنظر إلى أهمية فكرة العلو —أو السمو— الإنساني لدى الشيعة والمتصوفة من جهة اقتران دلالتها المباشرة عندهم بالامتياز الذي يتحقق لبعض البشر— **الأئمة والأولياء**— على سُلّم الارتقاء إلى أعلى مراتب«**الكمال**»، الأمر الذي يطرح على العقل الإسلامي مسائل بالغة الخطورة قد تعصف بمبدأي «**التقديس**» و«**التنزيه**» بمعناهما الإسلامي البسيط لدى الجمهور، كمسألة المساس بالهوة العظيمة الفاصلة بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية، ومسألة المطابقة— أو المغايرة— بين مقام النبوة من جهة ومقام الإمامة الشيعية والولاية الصوفية من جهة ثانية...الخ، بالنظر إلى هذا كله ما كان يصح لرجل كبدوي لو أغفل أهمية البحث في هذا الموضوع. في هذا السياق تأتي ترجمته لكتاب **الإنسان الكامل في الإسلام** الذي ضمنه دراستين مُوَسَعَتَيْنِ حول فكرة الكمال

الإنساني في الإسلام: الأولى للمستشرق الألماني هانز هينرش شيدر وعنوانها: «**نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين: مصدرها وتصويرها الشعري**»، وهي نظرية ردَّها شيدر إلى خليط هائل من العناصر الغنوصية القديمة، وبخاصة العناصر الزرادشتية والمانوية واليونانية، وبالتالي فهي—عنده— نظرية غريبة تماما عن الإسلام وإن ارْتَدَت لاحقا، لدى الشيعة والمتصوفة وسواهم، لبوسا إسلاميا مصطنعا[24]. أما الدراسة الثانية فهي للمستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، وقد نشرها في العام 1947م تحت عنوان: «**الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النُشورية**»، وفيها وقف على الضد مما ذهب إليه شيدر، حيث أنكر الأصلين الإيراني واليوناني لفكرة الإنسان الكامل لأنها-حسب رأيه- وثيقة الصلة بسياقات النبوة الصحيحة عند الساميين، وتجبرنا على أن نبحث عن جذورها الأولى في المصادر الأساسية للديانات التوحيدية الثلاث. وعلى هذا، ومهما كانت درجة التأثر بيونان، فإن «النظرية الإسلامية الخالصة في الإنسان الكامل إنما نمت، هي ومُقتضياتها النُشورية كلها، بطريقة محورية، عن طريق القرآن نفسه، وذلك بتدبر نصه العربي تَدبُرًا سُنيًا مُسْتقيمًا»[25].

وتجدر الإشارة هنا بكيفية خاصة إلى أن بدوي أضاف إلى هذا الكتاب الأخير — **الإنسان الكامل في الإسلام**- ملحقا ضمنه ثلاثة نصوص عرفانية تجسد بشكل واضح رؤية «**غنوصية -هرميسية-**»[26] لا تقيم حدودا بين اللاهوت والناسوت: النص الأول أخذه بدوي بالعودة إلى مخطوطتين بباريس، ونشره بعنوان «**خطبة البيان**» التي تعد من أقوى نماذج الغنوصية الشيعية المنفلتة التي تبالغ في ادعاء «**العرفان**»، وترتاد فضاءات ميثية خطيرة يسهل فيها انتهاك حرمة الأصول الكبرى للنص المقدس، والدوس على مفاهيمه التأسيسية الشغّالة داخل المخيال الإسلامي المشترك. ففي «**خطبة البيان**» هذه نجد تأليها صريحا لشخص الإمام علي كرم الله وجهه، وهي بحسب زعم غلاة الشيعة تُنسب إليه أصلا، مع أنه قطعا منزه عما ورد فيها من شطحيات غريبة؛ إذ لا يُعقل أن

يصدر عن هذا الصحابي الجليل كلاما سخيفا مبتذلا من قبيل: «أنا سر الأسرار، أنا شجرة الأنوار، أنا دليل السموات، أنا أنيس المسَبّحات؛ أنا خليل جبرائيل، أنا صفيُّ ميكائيل؛ أنا قائد الأملاك، أنا سَمَنْدَلُ الأفلاك؛ أنا سائق الرعد [...] أنا جازر القواصف، أنا محرك العواصف [...] أنا سبب الأسباب، أنا أمين السحاب؛ أنا مُسَدّدْ الخلائق. أنا محقق الحقائق؛ أنا جوهر القِدم. أنا مرتب الحِكَم [...]، أنا الأول والآخر، أنا الباطن والظاهر [...] أنا مفتاح الغيوب، أنا مصباح القلوب؛ أنا نور الأرواح، أنا روح الأشباح[...] أنا المطلع على أخبار الأولين [...]، أنا عيسى الزمان؛ أنا و الله وجه الله، أنا والله أُسد الله [...] أنا علي بن أبي طالب»[27].

أما النص الثاني فهو عبارة عن قطعة من كتاب لم ينشر من قبل عنوانه:**مراتب الوجود** لصاحبه الصدر القوني(ت671هـ) الذي قسم فيه الوجود إلى أربعين مرتبة. وما اقتطعه بدوي يخص المرتبة الأربعين؛ أي مرتبة «**الإنسان الكامل**» الذي يبدو غير متميز تماما لا عن الله جلَّ شأنه، ولا عن الطبيعة. يقول القوني:«المرتبة الأربعون من مراتب الوجود هي للإنسان الكامل، وبه تمّت المراتب وكمل العالم، وظهر الحق، للعالم، سبحانه بظهوره الأكمل على حسب أسمائه وصفاته. فالإنسان[...] هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات، وهو العرش، وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو المِلَك، وهو الجن، وهو السموات وكواكبها، وهو الأرضون وما فيها، وهو العالم الدنياوي، وهو العالم الأخراوي، وهو الوجود وما حواه، وهو الحق، وهو الخلق، وهو القديم، وهو الحادث»[28].

وأخيرا يأتي النص الثالث الذي حققه بدوي ونشره لأول مرة سنة1950، وهو كتاب **المواقف الإلهية** للصوفي المعروف بابن قضيب البان(ت1040هـ)؛ ألفه على وتيرة **الفتوحات المكية** للشيخ محي الدين بن عربي(ت638هـ)، وضمنه–عن **الإنسان الكامل**– أفكارا مما يدخل في نطاق الخوارق والكرامات، نطاق«**اللامعقول**»، مدعيا أنه عاش تجربة «الإسراء والمعراج» ، وتخطى السموات السبع، والبحار السبعة، والحُجب

السبعين...الخ؛ وأنه، في« معراجه» هذا، شاهد الأنبياء والملائكة وتحدث إليهم، وشاهد الله «على صورة النبي»[29]، وأن الله جلّ شأنه كلَّمه، وكشف له عن أسرار الملكوت، و مفاتيح الغيوب، وحقيقة العرش المجيد...الخ. ولإعطاء صورة عن الجو العام السائد في كتاب **المواقف الإلهية** نكتفي هنا بأن نورد لصاحبه مقطعا يعرض فيه بعضا مما «سمع» من الله بخصوص«**النبوة**» و«**الولاية**».يقول:

« ثم قال لي: كل ما خُصَّت به الأنبياء خُصَّت به الأولياء. وقال لي: مقامات الولاية في أمة محمد هي مقامات أولي العزم من الرُّسل.وقال لي:الوليُّ من أمة محمد لا يكون إلا عارفا بي، وعالما بأسرار خلقي، وبما بيني وبينهم من كل رمز غامض وحال ظاهر. وقال لي:الولي له اطلاع من اطلاعي على أسرار المُلْك والملكوت، و الشقاوة والسعادة. و قال لي: «الولي» من جعلته قطبا لمهابط الأنوار على أهل اليُمْن والشمال؛ و«الغوث» من جعلته رحمة لكل شيء، و به أنظُرُ إلى المُلْك والملكوت والإنس والجن، ولأجله أُخْرِجُ الحيّ من الميّت وأُخْرِجُ الميّت من الحي، وبه أُحْيي الأرض بعد موتها»[30].

على أن اللافت للنظر، في مجمل كتاب **الإنسان الكامل في الإسلام**، هو أن يلتزم بدوي الصمت المطبق أمام نظرية الإنسان المؤله(=الكامل) التي نُسِجَت خيوطها في بعض المصنفات «الإسلامية» القديمة ضمن سياق محاولة يائسة لإزالة الفوارق بين «الله» و«الإنسان» و«الطبيعة»؛إذ لم نظفر من فيلسوفنا بدوي ولو بجملة واحدة يُعَقب فيها على تلك النظرية الهرمسية التي تلفعت، على أيدي غلاة الشيعة وبعض المتصوفة، بلباس إسلامي قُيِّضَ له أن يحجب ما فيها من ضباب الغموض والعجائبية المميّزة لكل تفكير غنوصي– هرمسي فاشل. يقول حسن حنفي: «كل تأليه فشل وعجز. ويسهل تأليه الإنسان لأنه عندما يتأمل نفسه يجد أنه أشرف ما في الكون وأعظم آياته فيؤله نفسه بالخيال بدلا من أن يعمل جاهدا فيخلد نفسه بالعمل». بهذا المعنى نستطيع القول إن التأليه هو «إذن غياب للموضوعية، وإغراق في الذاتية، ونقصان في العقل، وزيادة في

الانفعالات، وانسياق وراء العاطفة، وكأن الطاقة الإنسانية لابد وأن تتصرف[=تُصْرف] على أي وجه حتى ولو كان غير طبيعي»[31]. وعلاوة على ذلك، من المهم أن نلاحظ أن الناظر في الكتاب المذكور يجد أن تصدير ترجمته العربية لم يزد عن صفحة واحدة كرسها بدوي لعرض الموضوع الرئيس الجامع لأبحاث ذلك الكتاب؛ وهذا بخلاف ما هي عليه الحال في تصدير الترجمة العربية لكتاب **ابن عربي:حياته و مذهبه** للمستشرق الإسباني أسين بلاثيوس(ت1944م). ففي هذا التصدير الأخير الذي بلغ أربعة عشر صفحة اتخذ بدوي، منذ البداية، موقفا نقديا –وإن كان مجملا– مما ذهب إليه بلاثيوس في قراءته للتصوف الإسلامي عامة، وتصوف الكبريت الأحمر خاصة.

وقبل أن نختم بحثنا بهذا الموقف النقدي لبدوي، يهمنا أن نشير إلى أن المصنف المهم الذي كتبه بلاثيوس في العام 1931م عن الشيخ محي الدين بن عربي، كُسِرَ –في نصه العربي– على قسمين: القسم الأول تضمن أربعة فصول قدم فيها بلاثيوس عرضًا تاريخيًا متسلسلاً عن حياة ابن عربي: سنوات الشباب، جولاته في إسبانيا وإفريقيا، أسفاره في المشرق، وسنواته الأخيرة. أما القسم الثاني فقد جمع خمسة عشر فصلاً عُنِيَّ فيها بلاثيوس بتقديم الخطوط الأساسية للمذهب الروحي الذي صاغه الشيخ محي الدين: مصادره، منهجه، مقولاته، محاوره الرئيسية، و خصائصه العامة. والخيط الأساسي الناظم لفصول القسم الثاني، فضلا عن محاولة تقديم صورة إجمالية عن مذهب الشيخ في الزهد والتصوف، يتمثل بشكل أساسي في هاجس البحث عن أصول هذا المذهب من خلال عقد مقارنات–متعسفة أحيانا– بين مكوناته وبين ما يُفترض أنها نماذج تناظر تلك المكونات في مذاهب روحية أخرى–غير إسلامية–. وبتطبيقه لهذا المنهج توصل بلاثيوس إلى أن مذهب ابن عربي، سواء في نظرية الأحوال والمقامات، أو في نظرية الكرامات، أو في نظرية المعرفة، أو في نظرية الحب الإلهي، أو في الاتحاد، أو في الطريقة...الخ، إن مذهب ابن عربي هذا –ومن خلاله التصوف الإسلامي بعامة– هو بكله وكليله إنما يرجع إلى نظام «**الرهبنة المسيحية**» و«**الأفلاطونية المحدثة**» في المقام الأول. وعلى

فرض أن ثمة مصادر أخرى لمذهب ابن عربي، غير هذين الينبوعين، فهي لن تخرج عن الروحانيات الهندية (البوذية و اليوغا أساسا). وإذا نحن ضربنا صفحا عن الكثير من العناصر المكَونة لأطروحة بلاثيوس العامة، وقصرنا الحديث عن موقفه من نظرية «**الحب الإلهي**» لدى ابن عربي وزملائه، لوجدناه يؤمن بأن الحب لدى هؤلاء هو حب إلهي متستّر برداء الحب في معانيه الحسية البشرية ؛ بدليل استعمال هؤلاء المتصوفة لرمز المرأة، والعين، والوجه، والخمرة، و غيرها من الألفاظ ذات المدلول الحسي في قصائدهم الغرامية، من أجل أن يعبروا– رمزا– عن الحب الإلهي الذي احترقوا بناره. على أن الأهم في الأمر هو أن نظرية الحب الإلهي هذه، بحسب بلاثيوس، إنما يعود جذرها الأول إلى مصادر مسيحية وأفلاطونية محدثة. ونحن نستسمح القارئ إذ ننقل له هنا مقطعا مطولا مما كتبه بلاثيوس في سياق عرضه لنظرية ابن عربي في الحب الإلهي. يقول:

« والأصل في هذه الحيلة اللطيفة الغامضة الأدبية، التي تستخدم الألفاظ الشهوانية الدنيوية للتحليل والتعبير عن الفيوضات الروحية للحب الإلهي يرجع إلى المسيحية والأفلاطونية المحدثة في آن واحد، لأنها ناشئة وصادرة عن «**نشيد الأناشيد**» مفهوما على أساس تفسير المفسرين الرمزي في عصر آباء الكنيسة، على ضوء مذاهب الاسكندرانيين (الأفلاطونيين المحدثين) الذين رأوا أن الله هو المثل الأعلى والينبوع للجمال المطلق. و ديونسيوس الاريوفاغي، الذي فيه تمتزج الأفلاطونية المحدثة مع اللاهوت المسيحي، يتحدث عن أناشيد شهوانية منسوبة إلى هيوروتيوس، وخلال العصور الوسطى كلها، كتب الصوفية، مثل ريشار دي سان فكتور، و سان برنار، و حرسون وغيرهم، رسائل في الحب عديدة متصلة على أساس الحب الدنيوي الذي أحس به الملك سليمان لشولميت الجميلة، وفيها تُستخدم العبارات الشهوانية الشائكة والصور الحسية ذوات التعبير الموحي من أجل الرمز على نار الحب الإلهي للنفوس الكاملة»[32].

كذلك الحال بالنسبة إلى نظرية الوصول أو« **الاتحاد بالله** » عند صوفية الإسلام، و بخاصة لدى «سلطان العارفين» –ابن عربي– الذي عبَّ فيها من المعين الذي لا يَنّضُب، معين الأفلاطونية المحدثة وروحانية التقاليد المسيحية. و هكذا، فإذا كانت العلاقة الروحية التي بإمكان العبد إقامتها مع الله يمكن أن تتحدد من جهتين: إما من جهة الأخذ بمبدأ علو الله المطلق على سائر الكون واعتبار العلاقة بين الطرفين، والحالة هذه، علاقة مغايرة في الهوية واختلاف في الوجود، وإما من جهة الأخذ بمبدأ « **المحايثة** »[33]، « محايثة » الله التامة للعالم–تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا–، ما يعني انتهاء تلك العلاقة الروحية بين الله و« الإنسان الكامل »، وهو هنا « **الغوث** » أو « **القطب** » في اصطلاح الصوفية، إلى نوع من «**الوحدة الوجودية**» القائمة على حذف وإبطال الحدود الفاصلة بينهما؛ إذا كان أمر علاقة الإنسان الروحية مع الله على نحو ما ذكرنا هاهنا فإن بلاثيوس يعتقد بأن وجهة النظر الثانية القائلة بـ « المحايثة » هي بمثابة الجوهر في روحانية ابن عربي؛ أيا كانت محاولات الإخفاء والتورية الظاهرة في نصوصه. في هذا الصدد نقرأ لبلاثيوس قوله:

«غير أن الصوفية المتأخرين أكدوا وجهة النظر المحايثة أكثر فأكثر، وتصوروا الاتحاد(الوصول) على أنه إفناء الشخصية الإنسانية في الله. وابن عربي، من بينهم، هو الذي فسر عبارة الحلاج الشهيرة[=قوله:أنا الحق] تفسيرا حلوليا: فالله والإنسان متميزان الواحد عن الآخر عقليا ومنطقيا فحسب، كمظهرين لجوهر الواحد الأحد، والوجدان الصوفي هو الذي يكشف للإنسان عن هذه الهوية الفعلية بين الإنسان والله. و هنا تلتقي الميتافيزيقا الأفلوطينية والعرفانية (الغنوصية) عند ابن عربي بالعقيدة المسيحية في التجسد وتصبغها بصبغة حلولية أوضح: فعند ابن عربي[...] الإنسان الكامل، الذي فيه تتحقق هذه الهوية باستمرار، هو النور الإلهي المتجسد في آدم، وبعده في سائر الأنبياء حتى النبي محمد[صلعم]؛ وكان آدم أول تجلٍ موضوعي للطبيعة الإلهية، و قبل وجوده الزمني على

الأرض، وُجد سابقا وجودا سماويا أزليا أبديا، على مثال «النوس» ( العقل) في الأفلاطونية المحدثة «و اللوغوس» عند الغنوصيين؛ و محمد[صلعم] وهو التجلي (التجسد )الأخير لهذا النور هو الإنسان الكامل الوسيط للطف الإلهي للناس كافة وللأولياء بخاصة[...]. و بواسطة النبي يصل العبد إلى مقام الوصول والاتحاد، ويدخل في السلسلة السرمدية لتجليات النور الإلهي، ويصبح إنسانا كاملا مثل آدم، وعيسى، ومحمد»[34].

و بعد، فإنه بإمكاننا أن نُكثر من هذه الأمثلة الانتقائية التي قامت عليها فرضية بلاثيوس الذي أفرد للإسلام هامشا ضيِّقا في سياق تحليله لمذهب ابن عربي، ووضع الرهان كله على نوع من الأمثلة والشواهد التي تعطي الانطباع وكأن يدا مسيحية أو أفلاطونية محدثة هي من دَبَّجت صحائف المدونة الصوفية في الإسلام، وأولها مقالة ابن عربي نفسه في الزهد والتصوف؛ نقول إنه بإمكاننا أن نسوق المزيد من تلك الأمثلة ولكن حسبنا–في مساحة ضيِّقة للبحث– الاكتفاء بالمثالين السابقين. من هنا علينا أن ننهي بالإشارة إلى وجهة نظر بدوي التي أعاب فيها على بلاثيوس شططه ومغالاته في الأخذ بـ«الأشباه و النظائر»[35] في دراسة التصوف الإسلامي دون العودة إلى المصادر الصوفية الأساسية وقراءتها في ضوء سياقاتها الثقافية والتاريخية الخاصة، ثم البحث بعد ذلك عن قنوات الوصل المعرفي الممكنة تاريخيا بين تلك المصادر وبين الأنساق الثقافية الأجنبية السابقة على الإسلام، مما يتيح إجراء الموازنة بين طرفي المعادلة بالشكل الذي يسمح باستخلاص أحكام علمية صحيحة تحدد، على نحو دقيق، أوجه التماثل والتطابق أو التأثير والتأثر الحاصلة فعلا بين التصوف الإسلامي و سواه من الأنساق الدينية والفكرية الخارجية، بعيدا عن أية ترجيحات زائفة. يقول بدوي:

« ولكن آفة أسين بلاثيوس في نفس الوقت اندفاعه أحيانا في تلمس الأشباه و النظائر، استنادا إلى قسمات عامة ومشابهات قد تكون واهية، بحيث يتأدى منها إلى افتراض تأثير وتأثر، مع أن الأمر في مثل هذه الأحوال لا يتعدى الأشباه والنظائر الإنسانية العامة التي تولدت عن نفس الظروف، لاعن نفس التأثير. وغلوه في هذه

الناحية كثيرا ما يباعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية. و هذا الغلو يظهر أجلى ما يظهر، في كتابه هذا الذي نقدم ترجمته إلى العربية. ولهذا ننبه هنا إلى أنه ينبغي أن نأخذ أقواله هنا، فيما يتعلق بالتأثير والتأثر، بأشد الحذر، لأن منهجه هنا غير محكم، إذ اعتمد على مجرد التشابه العام ليقرر وجود تأثير، مع أنه لايجوز لباحث أبدا أن يقرر تأثيرا إلا إذا ثبت، بالوثائق الكتابية أو النقول الشفوية الصحيحة، أن المتأثر المزعوم قد نقل على الذي زعم أنه اثر فيه وعرفه ونقل عنه، حتى لو كان التأثر بالمحاكاة أو عن غير وعي وشعور وقصد. أما أن نفترض، من مجرد التشابه، أن ثمت مؤثرا ومتأثرا، فهذا أمر بمعزل عن التحقيق الدقيق، والمنهج العلمي السليم»[36].

**خاتمة**

بقي علينا الآن أن نختم بالقول إن من بين الأفكار التي سيطرت على بدوي وكان لها صدى واضحا في بعض آثاره، إيمانه بفرضية شبنجلر القائلة باستقلال الحضارات الواحدة عن الأخرى بدعوى أن لكل منها جوهر أو روح خاص يميزها، وهو ما يظهر جليا في منجزاتها المختلفة الخاصة. و قياسا على ذلك فإنه من باب العبث أن نبحث عن روح الحضارة العربية في التراث اليوناني، بل الأجدر أن نبحث عن هذه الروح في التاريخ الثقافي للشرق، و تحديدا في المصدر الصوفي الشرقي القديم الذي نشأت عنه تلك الحضارة. وهذا في الحقيقة ما يفسر لنا تقدير بدوي لمتصوفة الإسلام واحترامه لهم؛ فهو لم ينكر عليهم تصوفهم ولم يتهمهم بالمروق، بل اتجه إلى مدوناتهم وراح يقرأها قراءة وجودية؛ ولذلك استعان، في البدايات، بقراءة وترجمة أعمال المستشرقين حول العرفانيات الإسلامية عساه يجد جذورا لتمرده الوجودي في تراث أجداده. وهكذا، فلئن كانت الوجودية قائمة على تأكيد مركزية الإنسان في الكون باعتباره الوجود الحق، فقد أراد فيلسوفنا أن يؤصل لمذهبه هذا، وذلك بأن يبحث له عن أصول فلسفية عامة تربطه بتراثنا العربي-الإسلامي؛ ومن هنا حديثه عن الحظ الوافر لهذا التراث من عناصر النزعة الإنسانية التي تعد -في نظره- مقوما جوهريا لكل من الوجودية ومذاهبنا الصوفية -

الإشراقية خاصة- بمقولاتهما المشتركة المعروفة: الذاتية، القلق، الزمان، التوتر، العدم، الإنسان الكامل...الخ.

هذا، وإذا كان من حقنا أن نأخذ على بدوي -في المراحل الأولى من تطوره الفكري أي من أواخر الثلاثينيات إلى بداية الستينيات من القرن المنصرم- متابعته شبه التامة للمستشرقين في بعض أحكامهم المتعصبة ضد الحضارة الإسلامية، وتمجيدهم لبعض النزعات الروحية الغرائبية التي ظهرت في الإسلام، فإنه من الإجحاف أن نحصر فضل هذا الرجل في المذهب الوجودي الذي دعا إليه وأسهم في تطويره. ذلك أن قيمته إنما تتمثل، على الحقيقة، في مشروعه الفكري الواسع الذي بدأ في التبلور منذ أواخر الثلاثينيات من خلال التأليف والترجمة والتحقيق[37]، إلى أن استوى في المجموعات الأربع الكبرى المعروفة: **مبتكرات، خلاصة الفكر الأوروبي، دراسات إسلامية، والروائع المائة** -التي لم تكتمل من أسف شديد-، وكلها سعت إلى هدف عام هو النهوض بالعقل العربي وإعادة بنائه وإحياء النزعة الإنسانية المتأصلة فيه. فعلى هذا النحو إذن يجب أن ننظر إلى المرحوم بدوي، أي بوصفه فيلسوفا أصيلا نادرا في التاريخ، وعالما ثبتا أدى لأمته دورا عظيما ورائعا في التأليف والترجمة والتحقيق، فارتفع بإسهاماته -أكثر من 120 كتابا- فوق معاصريه العرب جميعا، وبالتالي فإن الحديث عنه يبقى دوما شرفا ومتعة وتعلما.

**هوامش البحث ومراجعه:**

**أولا: الهوامش**

1. ظهر هذا الكتاب في طبعته الثانية وفق البيانات التالية:**الإنسان الكامل في الإسلام: دراسات ونصوص غير منشورة ألف بينها وترجمها وحققها** عبد الرحمن بدوي، ط2(الكويت: وكالة المطبوعات، 1976م). أما الطبعة

الأولى للكتاب فقد صدرت بالقاهرة عام 1950م.ومن المفيد هنا أن ننبه القارئ إلى أننا عدنا في هذا البحث إلى دراستين عربيتين هامتين بخصوص بدوي وهما :

أ– محمد فاضل عباس، **عبد الرحمن بدوي رائدا للفلسفة في الفكر العربي المعاصر**،ط1 (الجزائر:منشورات ابن النديم،2013).

ب– أحمد عبد الحليم عطية، (مشرف)،**دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي**،ط1 (بنغازي– ليبيا بالاشتراك مع دار المدار الإسلامي،2002م).

2. عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث**، ط2( بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016م)، ص ص 105 –106 .

3. لمعلومات أوفر عن مراحل تطور التصوف الإسلامي، راجع: أبوالوفا الغنيمي التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ط2 (القاهرة:دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1978م)، ص ص17–20.

4. عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، ط2 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1978م)، الصفحة الأولى من التصدير.

5. الغنوص أو (**gnose**) يرادف– في أصله اليوناني – معنى «**العرفان**»، أي حكمة أو معرفة. ومنه اصطلاح « **الغنوصية**» الذي يستعمل في الفلسفة للدلالة على مذهب فلسفي– ديني تلفيقي ظهر في القرنيين الثاني والثالث من تاريخ المسيحية، وهو يجمع – في غير ما انسجام – خليطا انتقائيا من العقائد الدينية والفلسفية التي يصعب تحديد مصادرها بدقة. والغنوصيون يؤمنون بقدرة الصفوة من البشر على امتلاك المعرفة الإلهية الكاملة؛ أي قدرتهم على إدراك الأسرار الإلهية بواسطة الغنوص أو «العرفان» الذي يتيح لهم النفاذ إلى الغيب الإلهي.كما و تشترك الاتجاهات الغنوصية جميعها في القول بـ «**الإثنينية** »– أي الله و المادة – ، وبتجلي الألوهية، وبخلاص الإنسان بواسطة العرفان الذي يُفضي به إلى الاتحاد بالله. راجع بهذا الخصوص:

Michel blay (avec collaborateurs),**grand dictionnaire de la philosophie** – présenté par Jean Christophe tamisier,

(paris):.Larousse-CNRS éditions, 2012).

وبخصوص فرضية انتقال الغنوصية من الموروث الأجنبي القديم– السابق على الإسلام– إلى الفكر الإسلامي واحتلالها مواقع متقدمة فيه، خاصة في الفكر الشيعي والصوفي،راجع: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ط 6 ( بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994م)، الفصل السابع و ما يليه.

6. راجع التفاصيل في: **شخصيات قلقة في الإسلام**، تأليف وترجمة عبد الرحمن بدوي، ط3 (القاهرة :دار سينا للنشر،1995م)،صص17–96. ولتحصيل معلومات مُدعّمة بالوثائق، النصية عن غلاة الشيعة الذين قالوا بالتجلي الإنساني للألوهية، راجع:عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ط2 (بيروت:دار العلم للملايين،1997م)، صص751–828.

7. لويس ماسينيون، «المنحى الشخصي لحياة الحلاج: شهيد الصوفية في الإسلام»، مقالة ضمن كتاب: **شخصيات قلقة في الإسلام**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، صص145-146. ومن المهم أن نلفت انتباه القارئ إلى أن روجيه أرنالديز، تلميذ ماسينيون، اختار هو الآخر السير على خطى أستاذه وراح يتحدث عن أصداء أو مؤثرات مسيحية في تصوف الحلاج، بعدما وجد في قصة موته ما يذكره بـ « ما ترويه الأناجيل عن موت المسيح على الصليب». راجع حول الموضوع كتابه:

Roger Arnaldez,**Hallâj ou la religion de la croix** – la recherche de l'absolu,12– (Paris: Plon,1964),
192 p.

8. بما أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو أحد الشخوص المحورية التي دارت حولها دراسة ماسينيون المذكورة أعلاه، فإننا نرجح أن بدوي وضع هذه الأخيرة ضمن ملاحق الكتاب تفاديا لأي إحراج، وإشارة منه بضرورة إخراج شخصية الرسول الكريم من الوصف المثير الوارد في العنوان أعلاه: شخصيات« **قلقة**».

9. من المعروف أن رقم آية «**المباهلة**»في سورة «**آل عمران**» هو 60 برواية ورش عن نافع و 61 برواية حفص عن عاصم، وبالتالي فإن الرقم 54 الذي ذكره ماسينيون لا يحيل، في تلك السورة، إلى الآية التي اتخذها موضوعا لبحثه. راجع تفاصيل هذا البحث، في: **شخصيات قلقة في الإسلام**، ص ص 243-275. أنظر الصفحة 246 خاصة.

10. هو شهاب الدين يحي السهروردي(1155م-1191م) رائد التصوف الاشراقي-أو الفلسفي- في الإسلام، وهو من أصول فارسية، ويكنى تارة بالشيخ المقتول لرفع صفة الشهيد عنه، وتارة أخرى بالحلبي إشارة إلى مدينة حلب التي قُتِلَ فيها على عهد صلاح الدين الأيوبي؛ وكل ذلك لتمييزه عمن يشابهونه في الاسم كأبي حفص عمر بن محمد بن عبد الله السهروردي المتوفى عام 633هـ – وهو صوفي كذلك- أو كأبي نجيب السهروردي الفقيه المتوفى عام 563 هـ. لمعرفة المزيد عن هذا الرجل، راجع: أ-هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة و حسن قبيسي، مراجعة و تقديم موسى الصدر وعارف تامر، ط3(بيروت: منشورات عويدات،1983م)، ص 303 وما يليها. ب- محمد علي أبو الريان، **الحركة الصوفية في الإسلام** (القاهرة:دار المعرفة الجامعية،2003م)،244 وما يليها.

11. بخصوص المعتقدات الدينية في فارس القديمة، راجع:الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني(بيروت:دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، 1982م)، الجزء الأول –الفصل الأول والثاني من الباب الثالث.

12. راجع الدراستين في: **شخصيات قلقة في الإسلام**، ص ص 149-211/209-240 على الترتيب.

13. بخصوص ثنائية «**الظاهر**» و«**الباطن**» لدى صوفية الإسلام، راجع: السراج الطوسي، **اللُمع في تاريخ التصوف الإسلامي**، ضبطه وحققه وصححه كامل مصطفى الهنداوي، ط1(بيروت: دار الكتب العلمية،2001م)، ص ص25-26.

14. راجع هذه النظريات في: ولتر ستيس، **التصوف والفلسفة** ، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي،[د-ت])،345 وما يليها.

15. عبد الرحمن بدوي، **شخصيات قلقة في الإسلام**، صص 9-10(من التصدير).

16. استعمل بدوي عبارة «الحضارة العربية» التي استعارها من شبنجلر(ت1936) بمعناها اللغوي والحضاري وبالتالي فهي لا تحيل عنده إلى أية نوازع عرقية أو عنصرية ضيِّقة. إن بلاد العرب، حسب شبنجلر– بدوي، لا تشكل سوى جزءا بسيطا من جغرافيا تلك الحضارة.ثم إن«المدنية الإسلامية إنما تُكوّن طورا من أطوار الحضارة العربية، والوحدة الجامعة في هذا الطور هي الإسلام أو اللغة أو كلاهما معا». راجع:عبد الرحمن بدوي، **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**،ط2 (الكويت:وكالة المطبوعات بالاشتراك مع دار القلم ببيروت، 1982م)، صص25-27.

17. هانز هينرش شيدر، **روح الحضارة العربية**، ترجمه عن الألمانية وعلق عليه عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار العلم للملايين، 1949م)، ص38.

18. هانز هينرش شيدر، المصدر نفسه، ص53.

19. نُذَكِّر هنا–على سبيل المثال– بكتاب: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية:دراسات لكبار المستشرقين** ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوي،ط2 (القاهرة:مكتبة النهضة المصرية، 1946م). راجع التصدير.

20. بخصوص هذا المصطلح، راجع: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ط1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1984م)، الجزء الثاني–مادة شبنجلر.

21. راجع تصدير بدوي لكتاب: **روح الحضارة العربية** لشيدر، صص11-12.

22. شيدر، المصدر نفسه، الفصلان الثالث والرابع.

23. بدوي في تصديره للترجمة العربية لكتاب: **روح الحضارة العربية** لشيدر، صص12-13.

24. أنظر: هانز هينرش شيدر، «نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين: مصدرها وتصويرها الشعري»، مقالة ضمن كتاب:**الإنسان الكامل في الإسلام**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، صص34-42/68-70. (بنفس المعطيات المذكورة قبل).

25. لويس ماسينيون، «الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النُشُورية»، مقالة ضمن: المصدر نفسه، ص 115. راجع أيضا: صص107/114.

26. بحسب أندريه لالاند فإن الهرمسية، أو الفلسفة الهرمسية، هي مجموعة من العقائد والتعاليم يُعتقد أنها ترجع إلى الكتب المصرية القديمة المسماة بكتب « طوط العظيم ثلاث مرات» ( Toth trois fois grand ). وقد عرضت تلك العقائد والتعاليم في نصوص يونانية تحوم الشكوك حول مصدرها وتاريخها؛ وهي ذات النصوص التي طبعها مارسيل قيسان، في ترجمة لاتينية، لأول مرة بايطاليا عام 1471م، قبل أن تظهر في أصلها اليوناني بباريس في العام 1554م. وبحسب لالاند دائما فإن الهرمسية ترادف، من حيث المعنى، «الخيمياء» أو الكيمياء السحرية، على اعتبار أن المشتغلين بهذه الأخيرة من اليونانيين الأوائل كانوا يستشهدون بهرمس ( Hermès) وينسبون إليه اختراع علمهم هذا راجع :

André Lalande, **vocabulaire technique et critique de la philosophie**,3éme édition-(Paris:Puf,2010),p412.

وبالعودة إلى بدوي– تلميذ لالاند– فإننا نجد عنده عرضا واضحا عن «الكتابات الهرمسية» نجتزئ منه قوله: « ويزعم أصحاب هذه الكتابات أنهم ينطقون عن وحي إلهي وأن هدفهم هو خلاص الإنسان. ويقررون أنه على قمة الوجود يقوم الله[...]. أما العالم فهو تارة الله نفسه، وتارة ابن الله، والإله الثاني، والعالم حي أبدي. أما الإنسان فهو الموجود الذي في المرتبة الثالثة– بعد الله والعالم– من حيث مكانته و قيمته، وهو موجز جامع للكون كله. والإنسان«معجزة عظيمة» كما تقول محاورات«اسقلابيوس»، وهو«كائن حي يستحق التشريف والعبادة» وهو«يكاد يكون الله». والنفس الإنسانية وقد هبطت من الأفلاك السماوية، يمكنها أن تعود إلى هناك، لا بفضل الطقوس السحرية التطهيرية، ولا بفضل مُخَلِّص، بل بقوة معرفتها(غنوص)». راجع:عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني–مادة (الكتابات) الهرمسية، ص538.

27. راجع نص«خطبة البيان» كاملا، في: **الإنسان الكامل في الإسلام**، الملحق ،صص129–143.
28. راجع كلام القوني، في:المصدر نفسه، الملحق، ص147.
29. راجع هذا الكلام، في:المصدر نفسه، الملحق،ص171.
30. المصدر نفسه، الملحق، صص160–161 .
31. حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل(التوحيد)**، ط1 (بيروت: دار التنوير بالاشتراك مع المركز الثقافي العربي، 1988 م)، صص142/144 .
32. أسين بلاثيوس، **ابن عربي:حياته ومذهبه**، ترجمه عن الأسبانية عبد الرحمن بدوي، (القاهرة:مكتبة الأنجلو–المصرية، 1965م)، ص244.
33. للوقوف على الدلالات الفلسفية لمصطلحي «العلو» (Transcendance) و«المحايثة» (immanence )، راجع مقالات تحت المادتين في كتاب: M.Blay.op.cite
34. أسين بلاثيوس، مصدر سبق ذكره ، صص257–258.
35. إلى مثل هذا تقريبا ذهب علي سامي النشار فاتهم عموم المستشرقين بتشويه حياة المسلمين الزهدية والصوفية جراء دراستهم إياها مفصولة عن مرجعيتها، فأسقطوا عليها عناصر غريبة عنها تماما، وعن مرجعيتها الإسلامية الصحيحة؛ وكأن لم يكن للمسلمين «قرآن يقرأونه، ويتعمقونه، وأحاديث في أعماق الزهد، ومناداة الروح ومنجاة الآلهة يلجأون إليها. وكأن لم يكن بين صحابة نبيهم من ضربوا أعظم المثل في الزهد وكراهة الدنيا». راجع كتابه:**نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط1( الإسكندرية– مصر: دار المعارف، 1969م)، الجزء الثالث، ص393.
36. راجع بدوي في تصديره للترجمة العربية لكتاب بلاثيوس:**ابن عربي:حياته ومذهبه**، صص7–8.
37. راجع تقديرا إيجابيا لجهود بدوي البحثية وذلك في :

**Approche des mentalités –**Historiques,08 – :Gardet, Louis. **les hommes de l'islam**
L.Hachette,1977).:(Paris
P 330.